



Enquête

Archives de la revue Enquête

7 | 1992
Max Weber

Confucianisme et puritanisme

Max Weber

Traducteur : Jean-Pierre Grossein



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/131>

DOI : 10.4000/enquete.131

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 1992

Référence électronique

Max Weber, « Confucianisme et puritanisme », *Enquête* [En ligne], 7 | 1992, mis en ligne le 09 juillet 2013, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/131> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.131>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Confucianisme et puritanisme*

Max Weber

Traduction : Jean-Pierre Grossein

- 1 La meilleure manière peut-être de situer ce qui vient d'être dit dans notre perspective d'ensemble serait d'élucider le rapport entre le rationalisme confucianiste – cette appellation en effet convient bien au confucianisme – et le rationalisme qui nous est géographiquement et historiquement le plus proche : le rationalisme protestant. Le niveau de rationalisation qu'exprime une religion peut être évalué, avant tout, selon deux critères, qui du reste sont liés entre eux à plus d'un titre. D'abord le degré auquel cette religion a évacué la *magie*. Ensuite le degré d'unité systématique auquel le rapport entre Dieu et le monde, et donc la relation éthique au monde propre à cette religion, ont été portés.
- 2 Sous le premier rapport, le protestantisme ascétique dans ses différentes configurations représente un stade ultime. Dans ses variantes les plus caractéristiques, il a totalement tordu le cou à la magie, qui a été éradiquée, même dans les formes sublimées des sacrements et des symboles ; et ceci à un point tel que le puritain rigoriste faisait ensevelir ses proches sans cérémonie, pour éliminer toute occasion de « superstition », ce qui voulait dire en l'occurrence toute confiance accordée à des manipulations de caractère magique. Seul le protestantisme a réalisé jusqu'à son terme le total *désenchantement du monde*¹. Cela ne signifiait pas, éventuellement, l'absence de ce que nous considérons volontiers aujourd'hui comme de la « superstition » : les procès en sorcellerie ont aussi fleuri en Nouvelle-Angleterre. Mais tandis que le confucianisme a conservé intacte la magie dans sa signification *positive* pour le salut, ici toute magie était devenue *diabolique* et seul ce qui était rationnellement éthique conservait une valeur religieuse : l'action selon le commandement de Dieu, et à condition seulement qu'elle découle d'une disposition d'esprit (*Gesinnung*) sanctifiée par Dieu. [Notre analyse l'a très clairement montré : une économie et une technique rationnelles, de type occidental moderne, étaient tout simplement exclues dans le jardin enchanté de la doctrine hétérodoxe (taoïsme) qui restait sous le pouvoir des géomanciens, des chronomanciens, des hydromanciens, des météoromanciens, dans une situation où régnait l'idée

approximative et absconse d'une cohérence totale de l'univers, où *faisait défaut toute connaissance en sciences naturelles* – ce qui était à la fois cause et conséquence de la domination de ces forces élémentaires – et où la tradition magique était l'occasion de revenus et de prébendes. Or la *conservation* de ce jardin enchanté était inscrite au cœur de l'éthique confucianiste. Mais des raisons *internes* intervinrent pour faire obstacle à tout affaissement de la puissance confucianiste.]

- 3 Si le confucianisme adopte une position confiante face aux choses terrestres, l'éthique protestante, tout à l'opposé, conduit à une tension violente et pathétique avec le « monde ». *Toute religion* qui s'adresse au monde avec des exigences rationnelles (éthiques) entre inévitablement, [en un point quelconque], dans un rapport de tension avec les irrationalités de ce monde. Selon les religions, ces tensions se produisent à des points très différents, et, du même coup, la tension varie dans son mode comme dans son intensité. Cela dépend dans une large mesure de la voie de salut, telle qu'elle est déterminée dans chaque religion par des promesses métaphysiques. Mais une chose est essentielle : le degré de dévalorisation religieuse du monde n'est pas identique au degré de rejet *pratique* du monde.
- 4 Le *confucianisme*, nous l'avons vu, a été l'éthique rationnelle [(en intention)] qui a réduit à son minimum absolu la tension avec le monde, tant la dévalorisation religieuse que le refus pratique de celui-ci. Le monde était le meilleur des mondes possibles, la nature humaine était, dans son fond, bonne moralement et les hommes, dans ce domaine comme en toutes choses, s'ils différaient en degré, étaient fondamentalement identiques et en tout cas indéfiniment perfectibles et capables d'accomplir la loi morale. Une formation philosophico-littéraire appuyée sur les anciens classiques constituait le moyen universel de l'autoperfectionnement ; une formation insuffisante, ayant pour cause principale des moyens économiques insuffisants, était la source unique de tous les défauts. Or ces défauts, et en particulier ceux qui touchaient à la manière de gouverner, constituaient la cause essentielle de tous les maux qui découlaient de la perturbation des esprits (conçus sur un mode purement magique). La voie authentique du salut consistait dans l'adaptation aux différents ordres éternels et supradivins du monde : le Dao, et en conséquence aux exigences sociales de la vie commune, telles qu'elles découlent de l'harmonie cosmique. Avant tout donc : soumission respectueuse à l'ordre stable des puissances terrestres. L'idéal correspondant pour l'individu consistait à façonner le moi en une personnalité en tous points équilibrée, harmonieuse, en un microcosme, dans ce sens. Le confucéen idéal, le *gentleman*, manifestait son « élégance » et sa « dignité » en accomplissant les devoirs traditionnels. Agir dans toutes les choses de la vie avec l'esprit qui sied aux cérémonies et aux rites, telle était donc la vertu cardinale assignée comme but à l'autoperfectionnement : un autocontrôle attentif et rationnel, et une répression des passions irrationnelles susceptibles d'ébranler l'équilibre, quels que fussent les moyens adéquats pour y parvenir. Mais le confucéen ne désirait nullement être « sauvé », si ce n'est de la barbarie de l'inculture. Le salaire qu'il attendait de la vertu, c'était longue vie, santé et richesse ici-bas, et la conservation de sa réputation après la mort. Il manquait, comme chez les Grecs anciens, tout ancrage de l'éthique dans une transcendance, toute tension entre les commandements d'un dieu transcendant et un monde créé, toute orientation en direction d'un but situé dans l'au-delà et toute conception d'un mal radical. Celui qui observait les commandements, conçus à la mesure des capacités humaines moyennes, était exempt de péchés. Les missionnaires chrétiens cherchèrent en vain à éveiller un sentiment de péché dans un contexte où de tels présupposés allaient de

soi. Un Chinois cultivé ne pouvait que refuser résolument d'être durablement entaché de « péchés » ; cette notion, du reste, est ressentie habituellement comme quelque chose de pénible, d'indigne, par toute couche d'intellectuels distingués qui la rejette par des formules tirées du langage conventionnel, féodal ou esthétique (du type : « inconvenant » ou « de mauvais goût »). Il existait certes des péchés, mais cela concernait, sur le plan éthique, des manquements à l'égard des autorités traditionnelles : parents, ancêtres, supérieurs dans la hiérarchie officielle – donc à l'égard de pouvoirs traditionalistes – ; et il s'agissait du reste de violations des usages, du cérémonial traditionnels, en définitive des conventions sociales dans leur fixité, violations qui ne pouvaient être avalisées par la magie. Tous ces manquements étaient équivalents : « j'ai péché » correspondait à notre « excusez-moi », quand des conventions ont été enfreintes. Le confucianisme non seulement n'a connu en son sein ni ascèse ou contemplation, ni mortification ou fuite hors du monde, mais il les regardait comme des activités de bons à rien. Toute forme de religiosité communautaire (*Gemeindereligiosität*) ou de salut fut, en partie, directement pourchassée et éliminée, en partie réduite à une affaire privée et à un objet de peu de considération, d'une manière rappelant, par exemple, comment les prêtres orphiques étaient considérés par les Grecs distingués de l'époque classique. Cette éthique de l'acceptation du monde et de l'adaptation au monde, sans restrictions, supposait la perpétuation ininterrompue d'une religiosité purement magique, depuis la position de l'empereur qui, de par sa qualification personnelle, était responsable de la bienveillance des esprits, de l'intervention de la pluie et de l'arrivée de bonnes récoltes, jusqu'au culte des ancêtres, absolument fondamental pour la religion officielle comme pour la religion populaire, jusqu'à la thérapie magique (taoïste) non officielle et aux autres formes survivantes de coercition animiste des esprits, de croyance en des dieux fonctionnels, hommes-dieux ou héros divins. Tout comme le Grec cultivé, le confucéen cultivé était partagé entre le scepticisme et le sentiment d'être parfois terrassé par les dieux ; les masses chinoises qui étaient influencées par le confucianisme dans la conduite de leur vie restaient attachées aux croyances magiques. « Fou, celui qui regarde dans cette direction en clignant des yeux... » dirait le confucéen, comme le vieux Faust, en parlant de l'au-delà, mais en ajoutant, comme lui, cette réserve : « Si je pouvais détourner de moi la magie... » Même les hauts fonctionnaires de grande culture hésitaient rarement, dans la Chine ancienne, à admirer dévotement un quelconque miracle stupide. Il n'est jamais apparu de tension avec le « monde » parce qu'il n'a jamais existé, aussi loin que la mémoire remonte, une prophétie éthique d'un dieu transcendant, qui pose des exigences éthiques. [Que celles-ci viennent des « esprits » n'était pas la même chose : ceux-ci demandaient avant tout une confiance contractuelle. En effet il s'agissait toujours d'obligation particulière placée sous leur protection – un serment par exemple – mais jamais du façonnement interne de la personnalité *en tant que telle* et de la conduite de la vie.] La couche dirigeante d'intellectuels – fonctionnaires et candidats à des fonctions officielles – considérait comme un impératif absolu pour la perpétuation tranquille des autorités bureaucratiques de soutenir systématiquement le maintien de la tradition magique et particulièrement de la piété animiste envers les ancêtres, et elle a réprimé tout ébranlement provoqué par une religiosité de salut. La seule religion de salut – à côté de la divination et de la grâce sacramentelle proposées par le taoïsme – autorisée, parce que pacifique et donc sans danger, celle du monachisme bouddhique, eut pour effet pratique d'enrichir en Chine la palette intérieure de quelques nouvelles nuances d'intimité inspirée – comme nous le verrons –, mais uniquement, du reste, en créant une

nouvelle source de grâce sacramentelle magique et de cérémonies qui renforçaient la tradition.

- 5 Ainsi avons-nous déjà indiqué qu'une telle éthique d'intellectuels devait nécessairement avoir une signification limitée pour les grandes masses. Tout d'abord les différences de culture elles-mêmes étaient énormes au plan local et surtout au plan social. La manière traditionnelle de couvrir les besoins, qui, jusqu'à l'époque moderne, recourait fortement à l'économie naturelle, était soutenue dans les cercles populaires les plus pauvres par une virtuosité dans l'épargne (sur le plan de la consommation) nulle part atteinte ailleurs dans le monde et à peine croyable ; or cela n'était possible que pour un mode de vie excluant toute relation intime avec les idéaux de gentleman du confucianisme. Ici, comme partout, seuls les gestes et les formes du comportement extérieur de la couche des maîtres pouvaient être l'objet d'une réception générale. L'influence décisive de la couche cultivée sur le mode de vie des masses a été marquée surtout, selon toute vraisemblance, par quelques effets négatifs : l'impossibilité totale de l'apparition d'une religiosité prophétique d'une part, l'extirpation en profondeur de tous les éléments orgiastiques contenus dans la religiosité animiste d'autre part. On peut considérer comme vraisemblable que ce processus a contribué à conditionner une partie au moins des traits que l'on aime parfois regarder comme des caractéristiques raciales. Pas plus aujourd'hui qu'hier, des spécialistes ne seraient capables de dire des choses précises sur le degré d'influence de l'« héritage » biologique. Mais une observation est facile à faire, elle est confirmée par des sinologues de renom, et elle nous paraît importante : plus l'on remonte dans l'histoire, et plus les Chinois et leur culture (du point de vue qui est important pour nous ici) *ressemblent* à ce que nous rencontrons chez nous également. Les vieilles croyances populaires, les anciens anachorètes, les chants antiques du Shi Ching, les anciens rois guerriers, les oppositions entre les écoles de philosophes, le féodalisme, mais aussi les prémisses d'un développement capitaliste à l'époque des États indépendants nous apparaissent beaucoup plus proches des phénomènes occidentaux que les traits qui passent pour être caractéristiques de la Chine confucianiste. Il est donc plausible que beaucoup des traits chinois, que l'on considère volontiers comme innés, furent le produit d'influences culturelles purement historiques.
- 6 Pour la connaissance de ces traits le sociologue est renvoyé pour l'essentiel à la littérature missionnaire, qui est bien sûr d'une qualité très variable, mais qui au bout du compte recèle les données relativement les plus sûres. Parmi les observations constamment soulignées : l'absence frappante de « nerfs », au sens particulier que les Européens associent aujourd'hui à ce mot, une patience sans limites et une politesse maîtrisée, un attachement tenace à ce qui est habituel, une insensibilité absolue à la monotonie et à l'activité industrielle exercée sans relâche, la lenteur de la réaction à des excitations inhabituelles, en particulier aussi dans la sphère intellectuelle. Tout ceci semble représenter une unité bien liée et qui fait sens. Mais nous rencontrons par ailleurs des contrastes apparemment violents. La crainte extraordinaire, au-delà de la mesure habituelle, qui se manifeste sous la forme d'une méfiance indéracinable à l'égard de tout ce qui n'est pas connu et qui ne se laisse pas pénétrer directement, le refus ou l'absence de besoin de connaître tout ce qui n'est pas directement palpable et utile, contrastent apparemment avec la crédulité bon enfant et sans limites à l'égard de toute supercherie magique, aussi fantaisiste soit-elle. De la même manière, semble-t-il, l'absence souvent marquée de véritable sympathie, même pour les personnes les plus proches, s'oppose apparemment à la solide cohésion des groupements sociaux. L'absence (prétendument

typique) d'autorité et la dureté des sentiments envers les enfants en bas âge, si elle existe vraiment, serait difficilement compatible avec la soumission absolue et la piété cérémonieuse des enfants adultes à l'égard de leurs parents. De même l'absence de franchise (même à l'égard de son propre avocat, par exemple) qui – comme on ne cesse de l'affirmer – n'a pas son pareil dans le monde entier semble difficilement compatible avec le sérieux très remarquable des marchands dans le grand commerce, à condition de relativiser et par comparaison avec des pays ayant connu un passé féodal, comme le Japon par exemple (le commerce de détail à vrai dire semble bien différent, les « prix fixes » étant apparemment la plupart du temps fictifs, même entre les autochtones). [La *méfiance* typique des Chinois *entre eux* est confirmée par tous les observateurs, et contraste puissamment avec la confiance en l'honnêteté des coreligionnaires dans les sectes protestantes, confiance qui était partagée à l'extérieur de la communauté.] Enfin, pour finir, un contraste existe, d'une manière générale, entre l'unité et la fermeté de l'habitus psychophysiologique et l'instabilité de tous les traits du mode de vie chinois qui ne sont pas – comme la plupart en fait – réglés de l'extérieur par des normes fixes. Pour dire les choses de manière plus tranchée : l'absence d'un mode de vie (*Lebensführung*) unifié, réglé « de l'intérieur », à partir de prises de position centrales, contraste profondément avec l'assujettissement de ce mode de vie à de nombreuses conventions. Comment expliquer cela ?

- 7 L'absence d'ascèse hystérique et de la forme de religiosité qui lui correspond, ainsi que l'élimination – non pas complète, mais poussée cependant – de tous les cultes d'ivresse, n'a pas pu rester sans effet sur la constitution nerveuse et psychique d'un groupe humain. Pour l'utilisation des stupéfiants, les Chinois faisaient partie, depuis la pacification, des peuples « sobres » (relativement) – par rapport à l'importance des beuveries dans l'ancienne maison des hommes et dans les cours princières. L'ivresse et la « possession » orgiastique avaient perdu toute valeur en termes de charisme sacré et ne passaient que pour le signe d'une domination par les démons. Le confucianisme rejetait l'usage d'alcools, sauf pour les offrandes. La signification relative de cette différence n'est en rien modifiée par le fait que l'ivresse alcoolique n'était pas rare dans les couches populaires, en Chine comme ailleurs. Mais l'opium, qui est considéré comme le stupéfiant spécifiquement chinois, n'a été importé qu'à l'époque moderne, et chacun sait que son introduction a été imposée de l'extérieur par la guerre malgré une résistance acharnée des couches dirigeantes. Ses effets, en outre, vont dans le sens de l'extase apathique, c'est-à-dire dans le prolongement direct de la ligne « *wu wei* », et non pas en direction de l'ivresse héroïque ou du déchaînement de passions actives. La « *sophrosune* » grecque n'a pas empêché Platon, dans le *Phèdre*, de considérer que tout ce qui est grand a son origine dans la belle démence. Sur ce point, le rationalisme de la noblesse officielle romaine – qui traduisait « extase » par « superstition » – comme de la couche chinoise cultivée, différait totalement. La « solidité », de même que ce qui est ressenti comme de l'indolence, est peut-être liée dans une certaine mesure à cette absence complète d'éléments dionysiaques dans la religiosité chinoise – conséquence d'un dépouillement du culte opéré délibérément par la bureaucratie. Cette religiosité ne comportait rien et ne devait rien comporter qui pût menacer l'équilibre de l'âme. Toute passion excessive, et en particulier la colère (*ch'i*) déclenchaient de mauvais sorts et toute souffrance amenait d'abord à se demander à quel *ch'i* l'attribuer. Le maintien de la magie animiste comme seule forme de religiosité populaire, méprisée certes par les personnes cultivées, mais confortée par le caractère des cultes officiels, ce maintien conditionnait la peur traditionaliste devant toute nouveauté susceptible d'attirer le mauvais sort et de

déranger les esprits. Il explique la grande crédulité des Chinois. Le maintien de la croyance magique selon laquelle la maladie et le malheur seraient les symptômes d'une colère divine provoquée par la faute des hommes eux-mêmes, a eu pour conséquence inévitable de favoriser un certain étouffement des sentiments de sympathie à l'égard de la souffrance, sentiments qui naissent habituellement du sentiment communautaire dans les religions de salut et qui, ainsi, ont fortement dominé de tout temps l'éthique populaire indienne. [Il en est résulté pour les Chinois le refroidissement particulier des sentiments de bienveillance, même dans les relations intrafamiliales, accompagné d'un souci de correction cérémonieuse et d'une peur égoïste des esprits.]

- 8 Les innombrables liens cérémoniels qui enserraient l'existence des Chinois, du stade de l'embryon jusqu'au culte des morts, sont pratiquement sans égal pour ce qui est de l'attention scrupuleuse portée aux détails intangibles : on a là une mine pour la recherche sur le folklore, telle qu'elle a été exploitée notamment par les travaux de W. Grube². Ces liens ont pour une part une origine visiblement magique, apotropaïque³ précisément. Pour une autre part, ils sont dus au taoïsme et au bouddhisme populaires – dont nous aurons encore à parler –, qui ont laissé tous deux des traces très profondes dans la vie quotidienne des masses. Mais on trouve encore un résidu très important qui est, lui, de nature purement conventionnelle et cérémonielle. Les prescriptions cérémonielles qui commandaient aussi bien les questions que les réponses, qui imposaient certaines invitations, comme la manière de décliner poliment celles-ci, les visites, les cadeaux, les marques de considération, de sympathie dans la douleur comme dans la joie, tout cela, qui avait un caractère complètement cérémoniel, dépasse de loin tout ce qui, comme en Espagne par exemple, s'était conservé presque jusqu'à aujourd'hui dans la tradition de la paysannerie ancienne (tradition influencée par le féodalisme, mais aussi par l'islam). Et ici, dans le domaine du *geste* et de l'*apparence*, on peut penser que l'origine de cet ensemble de traits est largement confucéenne, même là où elle n'est pas démontrable. L'idéal de convenance propre au confucianisme n'a pas toujours exercé, bien sûr, son influence sur la nature même de l'usage, mais sur l'« esprit » (« *Geist* ») dans lequel l'usage était pratiqué ; sous la froideur esthétique de cet idéal, toutes les obligations héritées des temps féodaux, en particulier les obligations caritatives, se sont figées en un cérémoniel symbolique. D'un autre côté, la croyance aux esprits a soudé davantage les membres de la parenté. Le manque de loyauté souvent déploré était certainement en partie – comme il l'était aussi dans l'Égypte antique – le produit direct du système fiscal patrimonial qui partout poussait à ce comportement ; en effet, en Égypte comme en Chine, le recouvrement des impôts se déroulait de manière identique : raids, agressions, assistance portée aux membres de la parenté, gémissements des opprimés, peur chez ceux qui extorquent, et compromis. Mais ce manque de loyauté trouvait aussi son origine dans le culte confucéen exclusivement attaché aux bienséances cérémonielles et conventionnelles. Mais d'autre part on n'observait aucune réaction féodale impulsive qui aurait stigmatisé tout commerce avec la formule « qui trompe-t-on ? » ; et c'est pourquoi a pu se développer ce sérieux dans les affaires qui a fait la réputation de la guilde du Cohong, groupe social cultivé, distingué, dont les intérêts, protégés par un monopole, reposaient sur le commerce international. Cette qualité, si elle est avérée, serait davantage cultivée de l'extérieur que développée de l'intérieur, comme dans l'éthique puritaine.

- 9 Mais cela vaut pour les qualités éthiques en général.

- 10 Une véritable prophétie crée une orientation systématique de la conduite de la vie autour d'une échelle de valeurs prise dans sa définition interne, le monde apparaissant alors par rapport à cette orientation comme le matériau qu'il faut façonner selon la norme éthique. Le confucianisme signifiait, à l'inverse, une adaptation extérieure aux conditions du « monde ». Mais un être humain adapté de façon optimale, rationalisé dans sa conduite seulement à hauteur des nécessités de l'adaptation, ne constitue pas une unité systématique, tout au plus une combinaison de qualités utiles diversifiées. La perpétuation dans la religion populaire chinoise des idées animistes sur la pluralité des âmes de l'individu pourrait presque passer pour un symbole de cet état de faits. Là où le monde n'est l'objet d'aucun dépassement, l'individu ne dispose d'aucune force capable de lui faire contrepoids. D'où la possibilité de la domestication des masses et de la prestance du gentleman. Mais le style ainsi conféré au mode de vie ne pouvait être caractérisé que par des éléments essentiellement négatifs, et il était incapable de laisser apparaître cette recherche d'unité intérieure que nous associons à la notion de « personnalité ». La vie restait une série d'événements et non une totalité placée méthodiquement sous le signe d'un but transcendant.
- 11 L'opposition entre cette éthique sociale et toute éthique religieuse occidentale était irréductible. De l'extérieur, certains aspects patriarcaux de l'éthique thomiste comme de l'éthique luthérienne pourraient sembler présenter des similitudes avec le confucianisme. Mais cette apparence n'est qu'extérieure. Aucune éthique chrétienne, en effet, aussi impliquée fût-elle dans des compromis avec les réalités de ce monde, n'a été en mesure, à la manière du système confucéen dans son optimisme foncier à l'égard du monde, d'éliminer radicalement la tension pessimiste entre le monde et la destination extramondaine de l'individu, avec les conséquences inévitables de cette tension.
- 12 Cette éthique ignorait totalement toute tension entre la nature et la divinité, entre les exigences éthiques et l'insuffisance humaine, entre la conscience du péché et le besoin de salut, entre les actes accomplis ici-bas et leur rémunération dans l'au-delà, entre le devoir religieux et les réalités politico-sociales ; et donc il n'y avait dans une telle éthique aucune prise pour une influence sur la conduite de la vie par des forces intérieures détachées de la tradition ou des conventions. La puissance de loin la plus forte qui influait sur la conduite de la vie, c'était la piété familiale, qui reposait sur la croyance aux esprits. C'est elle qui finalement permettait et dominait la cohésion encore forte, comme nous l'avons vu, des groupements de parenté (*Sippenverbände*) et le mode de socialisation en coopératives, qui peuvent être considérées comme des entreprises familiales élargies avec une division du travail. Cette solide cohésion avait un fondement entièrement religieux, et la force des organisations économiques typiquement chinoises dépendait largement de ces groupements personnels réglés par la piété. L'éthique chinoise a développé ses thèmes les plus puissants dans le cercle des groupements *personnels* reposant sur des bases naturelles (ou dans des groupements affiliés à ceux-ci ou construits sur ce modèle), tout à l'opposé de l'éthique puritaine qui débouchait sur une objectivation des devoirs impartis aux créatures de Dieu. Dans le puritanisme, le devoir religieux à l'égard du dieu transcendant amenait à considérer toutes les relations avec le prochain, y compris avec ceux que la vie naturelle a placés à côté de soi, comme de simples moyens de forger et d'exprimer une conviction (*Gesinnung*)⁴ qui ne s'arrête pas aux relations organiques de la vie ; alors qu'à l'inverse le devoir religieux du Chinois pieux consistait précisément à se parfaire à l'intérieur des relations personnelles données organiquement. L'« amour des hommes » en général était rejeté par Mencius, qui y voyait une menace pour la piété et la

justice : l'absence de père ou de frère étant le propre des animaux. Le contenu des devoirs d'un Chinois confucéen se définissait toujours et partout par une piété à l'égard de personnes concrètes, vivantes ou mortes, que la réalité établie avait placées dans sa proximité, jamais à l'égard d'un dieu transcendant et donc jamais à l'égard d'une « cause » ou d'une « idée » sacrée. [Le Dao en effet n'était ni l'un ni l'autre, mais simplement l'incarnation du rituel traditionaliste, et son commandement n'était pas l'« action », mais le « vide ».] Cette limitation personnalisée de l'objectivation a eu sans aucun doute une importance notable pour la mentalité économique (*Wirtschaftsgesimmung*), comme limite à la rationalisation objectivante : sa tendance constante était de lier intérieurement l'individu aux membres de sa parenté (*Sippe*) et aux personnes liées à lui sur le mode de la parenté ; à des « personnes » dans tous les cas, et non à des tâches objectives (« entreprises »). Or cette limitation était, comme toute l'analyse l'a montré, en relation intime avec la nature de la religiosité chinoise, avec cette limite imposée à la rationalisation de l'éthique religieuse, et elle était maintenue par la couche cultivée dominante, qui avait intérêt à perpétuer sa propre position. Il est d'une importance économique considérable que le fondement de toute relation d'affaires, la *confiance*, soit toujours resté complètement appuyé sur la parenté ou sur des relations purement personnelles de type familial, comme cela s'est très fortement produit en Chine. La grande réalisation des religions éthiques, et surtout des sectes éthiques et ascétiques du protestantisme, fut de rompre le lien de parenté (*Sippenband*) et de poser la supériorité de la communauté fondée sur la croyance et sur une conduite de vie *éthique* par rapport à la communauté de *sang*, y compris en particulier par rapport à la famille. Sur le plan économique, cela voulait dire que la *confiance en affaires* était fondée sur des *qualités éthiques* des individus, confirmées dans un travail *professionnel* (*Berufsarbeit*) objectif. Le règne officiel exclusif de l'insincérité conventionnelle et l'importance accordée au maintien des apparences, dans le confucianisme, ont entraîné une méfiance universelle de tous à l'égard de tous, qui a dû avoir – il n'existe pas ici de méthodes d'évaluation – des conséquences économiques non négligeables.

- 13 [Le confucianisme et l'esprit confucianiste, qui défie la « richesse », ont pu favoriser des mesures de *politique* économique dans ce sens (comme l'a fait également, nous l'avons vu, en Occident, la Renaissance, avec son ouverture sur le monde). Mais c'est ici précisément que l'on peut percevoir la *limite* de l'importance de la *politique* économique par rapport à la mentalité économique. *Jamais* et dans *aucun* pays civilisé (*Kulturland*) le bien-être matériel n'a été à ce point considéré comme un but suprême⁵. Les conceptions confucéennes en matière de politique économique correspondaient à peu près à celles de nos « cameralistes ». L'utilité de la *richesse*, dont celle qui est acquise par le commerce, a été soulignée par le confucéen Se Ma Tsein, qui a lui-même écrit un traité sur le « bilan commercial » – le plus vieux document d'économie chinoise⁶. La politique économique alternait entre des mesures fiscales et le laisser-faire, en tout cas elle n'était pas orientée *intentionnellement* contre l'argent. Les marchands étaient « méprisés » durant notre Moyen Âge aussi, et ils le sont aujourd'hui par nos lettrés, tout comme en Chine. Mais on ne crée pas une mentalité économique capitaliste avec une *politique* économique. Les gains monétaires des marchands à l'époque des États indépendants étaient un gain *politique* pour les fournisseurs de l'État. Les grandes corvées dans les mines étaient utilisées pour la recherche de l'or. Mais aucun chaînon intermédiaire ne conduisait du confucianisme et de son éthique, qui était tout aussi solidement ancrée que dans le cas du christianisme, à une *méthode* de vie (*Lebensmethodik*) *bourgeoise*. Or c'est elle seule qui importait. Et le puritanisme, lui, l'a créée – sans du tout le vouloir. Ce qui de prime abord

semble un étrange renversement du cours « naturel » est en mesure de nous faire saisir le problème du caractère paradoxal des résultats pratiques de la volonté : le problème de l'homme et du destin (le destin comme *conséquence* de son action par rapport à ses *intentions*).]

- 14 Le *puritanisme* représente, quant à lui, le type radicalement opposé d'un traitement rationnel du monde. Nous l'avons déjà vu, le puritanisme n'est pas une notion univoque. L'« *ecclesia pura* » signifiait dans la pratique, au sens précis, la communauté de la communion chrétienne, purifiée, pour l'honneur de Dieu, des membres rejetés pour des raisons morales – que cette Église ait un fondement calviniste ou baptiste, et qu'elle soit en conséquence dans sa constitution plutôt synodale ou plutôt congrégationaliste. Mais dans un sens plus large, on peut entendre par là, en général, les communautés laïques ascético-chrétiennes, dotées d'une morale rigoriste, et donc y inclure les communautés qui ont des origines pneumatico-mystiques : les baptistes, les mennonistes, les quakers, les méthodistes et les communautés ascético-piétistes. Ce qui caractérisait en propre ce type, par rapport au confucianisme, c'était la mise en œuvre d'une rationalisation du monde, le contraire d'une fuite hors du monde, et ceci malgré, ou plutôt justement sous la forme d'un refus ascétique du monde. Comme il ne peut y avoir par rapport à Dieu de différences dans la corruption des créatures, les hommes sont tous également réprouvés et complètement insuffisants sur le plan éthique ; le monde est un réceptacle des péchés. L'adaptation aux habitudes frivoles du monde serait un signe de l'état de réprouvé, l'auto-perfectionnement au sens confucéen serait un idéal blasphématoire et idolâtre. La richesse et l'acceptation de sa jouissance seraient la tentation par excellence ; se prévaloir de la philosophie humaine et de la culture littéraire ne serait que l'orgueil de créatures pécheresses ; toute confiance dans une coercition magique des esprits et de Dieu serait non seulement une superstition méprisable, mais un blasphème éhonté. Tout ce qui rappelait la magie, tout vestige de ritualisme et de pouvoir sacerdotal fut extirpé. Les quakers ne connaissaient même pas, en théorie, le prédicateur nommé, et la plupart des sectes ascétiques ne connaissaient pas de prédicateur rémunéré. Dans la clarté des petites salles de réunion quakers, nulle trace d'emblèmes religieux.
- 15 Par nature, les hommes étaient tous également pécheurs, et pourtant leurs chances religieuses n'étaient pas les mêmes ; elles étaient au contraire extrêmement inégales, et ceci non seulement à titre provisoire mais pour toujours. Soit directement, en vertu d'une prédestination insondable (comme chez les calvinistes, les baptistes particularistes, les méthodistes de Whitefield et les piétistes réformés) ; soit en vertu de leur qualification inégale pour acquérir des dons pneumatiques ; soit enfin en vertu de l'intensité et donc aussi du succès inégal de leur effort pour accomplir l'acte de conversion que les vieux piétistes considéraient comme décisif : le « combat de pénitence » et la « percée », ou toute autre forme de renaissance. Mais ces différences étaient toujours dominées par la providence et par la grâce insondable, gratuite, « libre », d'un Dieu transcendant. C'est pourquoi la croyance en la prédestination, si elle n'a été qu'une des mises en forme dogmatique de cette religiosité de virtuoses, en fut cependant de loin la plus conséquente. Seul un petit nombre parmi la *massa perditionis* était appelé à gagner le salut, quelle que fût la raison : soit qu'il fût destiné à ces quelques-uns par prédestination, de toute éternité, soit qu'il fût proposé à tous (même aux non-chrétiens selon les quakers, par exemple) mais qu'il n'ait été atteint que par le petit nombre qui a réussi à s'en saisir. D'après certaines doctrines piétistes, le salut a été proposé une fois dans la vie, d'après d'autres (les Terministes), une fois pour toutes : dans tous les cas, l'homme devait se

montrer capable de s'en saisir. Tout était donc centré autour de la grâce de Dieu et de la destinée dans l'au-delà, la vie ici-bas étant une vallée de larmes ou seulement un passage. Mais c'est précisément pour cette raison que ce tout petit laps de temps et ce qui s'y déroulait étaient investis d'une énorme importance, à la manière de ce que dit par exemple Carlyle : « Des millénaires ont dû passer avant que tu ne viennes à la vie, et d'autres millénaires attendent en silence ce que tu vas faire de ta vie. » Non pas parce qu'il serait possible de gagner son salut éternel par ses propres actes : c'était impossible. Mais parce que la vocation au salut ne pouvait échoir à l'individu et surtout ne pouvait être reconnue qu'à travers la « sanctification », c'est-à-dire à travers la conscience que sa courte vie était tout entière centrée sur le Dieu transcendant et sa volonté. Cette sanctification, à son tour, ne pouvait se confirmer (*sich bewähren*), comme pour toute ascèse active, que dans une action voulue par Dieu, et procurer ainsi à l'individu la certitude du salut avec l'assurance d'être un instrument de Dieu. C'est ainsi qu'une méthode de vie rationnelle sur le plan éthique fournit le plus fort bénéfice intérieur qu'on puisse imaginer. Seule une vie conforme à des principes stables, réglés à partir d'un foyer central, pouvait être considérée comme voulue par Dieu. Si un abandon naïf au monde détournait inévitablement du salut, ce monde et les hommes n'en étaient pas moins des créatures de Dieu, auxquelles celui-ci a adressé des exigences, qu'il a fait naître « pour sa gloire » (selon l'idée calviniste) et donc dans lesquelles il voulait voir son honneur réalisé, quel que fût leur degré de corruption, et ceci en jugulant le péché et, si possible, la souffrance également, et en les soumettant à une discipline éthique au moyen d'un ordre rationnel. « Accomplir les œuvres de Celui qui m'a envoyé, tant qu'il est temps »⁷ : telle était ici l'obligation ; et ces œuvres imposées ne se situaient pas sur le plan rituel, mais sur celui de la rationalité éthique.

- 16 L'opposition avec le confucianisme est claire. Les deux éthiques avaient chacune un ancrage irrationnel : là la magie, ici les décrets finalement insondables d'un dieu transcendant. Mais de la magie a découlé l'intangibilité de la tradition : en effet les moyens magiques éprouvés et, finalement, toutes les formes traditionnelles du mode de vie étaient intouchables si l'on voulait éviter la colère des esprits. À l'inverse, la relation au dieu transcendant et au monde corrompu, éthiquement irrationnel, a entraîné le caractère fondamentalement impie de la tradition ainsi que la tâche absolument indéfinie de travailler sans cesse à la maîtrise et à la domination du monde tel qu'il est, au moyen d'un rationalisme éthique : l'objectivité rationnelle du « progrès ». À l'adaptation au monde d'un côté s'opposait donc de l'autre le devoir de sa transformation rationnelle. Le confucianisme exigeait un autocontrôle constant pour maintenir la dignité de l'homme du monde, qui s'est perfectionné sur tous les plans ; l'éthique protestante l'exigeait en vue d'une concentration méthodique sur la volonté de Dieu. L'éthique confucéenne laissait aux hommes toute leur liberté dans leurs relations personnelles, qu'elles fussent naturelles ou sociales. Elle agissait éthiquement sur ces relations et ne connaissait finalement pas d'autres obligations sociales que les devoirs de respect humain engendrés par les relations personnelles d'homme à homme, de prince à serviteur, de supérieur à inférieur, de père à fils, de frère à frère, de maître à élève, d'ami à ami. L'éthique protestante, en revanche, même si elle laissait naturellement se développer ces relations purement personnelles, pour autant qu'elles ne déplaisaient à Dieu, et les réglait éthiquement, les considérait cependant comme légèrement suspectes, parce qu'elles relevaient du monde humain. La relation à Dieu passait avant elles de toutes les manières. Il fallait absolument éviter des relations purement personnelles trop intenses, idolâtres. Car la confiance faite aux hommes, et justement à ceux qui sont les plus proches par les

liens naturels, met l'âme en danger. La duchesse Renée d'Este – nous l'avons vu – était prête à maudire ses parents les plus proches si elle devait les savoir rejetés par Dieu (en vertu d'une prédestination insondable). Il en résulta dans la pratique des différences très importantes pour les deux conceptions éthiques, même si nous parlerons dans les deux cas de « rationalisme » pour qualifier leur orientation pratique, et même si toutes deux ont tiré des conséquences « militaristes ». Certes, cette position en matière d'éthique sociale n'est pas seule en cause – les particularités de la structure du pouvoir politique ont également joué un rôle –, il reste qu'elle a aussi contribué d'une manière tout à fait essentielle au maintien des liens de parenté en Chine, au caractère personnel des formes d'organisation politiques et économiques, qui toutes (en pratique) n'avaient, d'une manière très remarquable, rien à voir avec des groupements utilitaires reposant sur une objectivité rationnelle et sur des relations abstraites, transpersonnelles ; d'où l'absence de « communes » proprement dites, en particulier dans les villes, mais aussi de formes de socialisation et d'exploitation économiques définies uniquement par leur objectif technique. La Chine n'a pratiquement vu aucun groupement de la sorte apparaître sur son sol⁸. Toute activité communautaire (*Gemeinschaftshandeln*) y est restée enserrée et conditionnée par des relations purement personnelles, surtout familiales, ainsi d'autre part que par des confréries professionnelles. Tandis que le puritanisme, à l'inverse, objectivait tout, transformait tout en « entreprises » rationnelles et en relations « d'affaires » purement objectives, substituant ainsi à la tradition toute-puissante par principe en Chine, à la coutume locale et aux faveurs personnelles et concrètes des fonctionnaires, un droit rationnel et des accords rationnels.

- 17 Mais il y a encore plus important. L'acceptation militariste du monde et la conviction de la valeur éthique de la richesse comme moyen universel d'accomplissement moral, combinées avec l'énorme densité démographique, ont conduit en Chine l'esprit de calcul et la frugalité à une intensité tout à fait inouïe. Chaque sou était l'objet de marchandages et de calculs, et le boutiquier comptait sa caisse tous les jours. Des voyageurs dignes de foi racontent que l'argent et les intérêts d'argent semblaient être, avec une rare intensité, au centre des conversations entre autochtones. Mais il est très frappant de constater que cette intense activité économique et ce « matérialisme » grossier souvent décrié n'ont pas donné naissance à de grandes conceptions économiques *méthodiques* de type rationnel, telles que le capitalisme les présupposait, dans le domaine économique du moins. On ne les trouve en Chine (comme par exemple à Canton) que là où elles ont été introduites dans le passé par une influence étrangère ou aujourd'hui par l'influence du capitalisme dans sa progression irrésistible. Nous observons certes l'apparition, indépendante en son temps (en particulier, semble-t-il, tant que les divisions politiques existèrent), des formes de capitalisme orienté politiquement : usure en relation avec les charges officielles ou avec le crédit d'urgence, profits issus du grand commerce et, dans le domaine artisanal, les *egasteria* (de plus grands ateliers également), tout ceci ayant existé aussi dans l'Antiquité tardive, en Égypte et dans l'Islam ; on rencontre également, plus récemment, la dépendance traditionnelle entre le travailleur à domicile et le marchand, même si ce n'est pas en général avec l'organisation rigide du système domestique que nous connaissons déjà dans notre bas Moyen Âge. Pourtant, en dépit d'un commerce intérieur réellement intense (et d'un commerce extérieur remarquable, par intermittence du moins), on ne voit pas de capitalisme bourgeois de type moderne, pas même du type de celui du bas Moyen Âge : absence des formes rationnelles de l'« entreprise » industrielle du bas Moyen Âge et, bien sûr, de l'entreprise capitaliste européenne recourant à la science, pas de formation de capital de type européen (le capital chinois, qui se saisissait

des opportunités modernes, était essentiellement aux mains des mandarins ; c'était donc un capital accumulé par des bénéfices tirés des positions officielles) ; pas de méthode rationnelle d'organisation de l'entreprise comme en Europe, pas d'organisation rationnelle d'un service commercial d'informations, pas de système monétaire rationnel, pas même le développement d'une économie monétaire comparable à celle de l'Égypte ptolémaïque ; on rencontre seulement les prémisses d'institutions juridiques (caractéristiques surtout par leurs imperfections techniques), comparables à notre droit de l'entreprise, au droit commercial, au droit bancaire et fiduciaire ; il n'y a qu'une utilisation extrêmement restreinte des nombreuses inventions techniques⁹ à des fins purement économiques, et enfin aucun système commercial techniquement efficace en matière de correspondance, de facturation et de comptabilité. Ainsi, malgré l'absence presque totale d'esclaves – conséquence de la pacification de l'empire –, la situation était très semblable à celle de l'Antiquité méditerranéenne et, dans certains domaines, encore plus éloignée de l'« esprit » du capitalisme moderne et de ses institutions. Malgré tous les procès en hérésie, une tolérance religieuse développée, si du moins on la compare avec l'intolérance du puritanisme calviniste, une liberté poussée de la circulation des marchandises, la paix, la libre circulation des personnes, la liberté de choisir son métier et les méthodes de production, l'absence de toute allergie à l'esprit de boutiquier : tout cela n'a pas donné naissance en Chine à un capitalisme moderne. Le succès et l'insuccès étaient attachés à des puissances divines par l'homme d'affaires chinois petit et moyen (et aussi par le grand, quand il adhérait aux anciennes traditions), tout comme chez le puritain. Mais le Chinois les attribuait à son dieu (taoïste) de la richesse : ils ne représentaient pas pour lui les symptômes d'un état de grâce, mais les conséquences de mérites ou de manquements sur le plan magique ou cérémoniel : d'où la nécessité de chercher des accommodements par des « bonnes œuvres » rituelles. Il lui manquait la méthode de vie rationnelle, conditionnée en son foyer, de l'intérieur, par la religion, celle que l'on trouve chez le puritain classique, pour qui le succès économique n'était pas le but ultime, ni un but en soi, mais le moyen d'une confirmation (*Bewährung*). Il manquait cette fermeture volontaire à l'égard des influences et des impressions du « monde » dont le puritain cherchait à se rendre maître, comme de lui-même, par une volonté rationnelle clairement définie et orientée autour de ce seul but : attitude qui le conduisait à réprimer précisément cette *soif de gain* qui caractérisait l'activité du petit boutiquier chinois, mais qui détruit toute gestion rationnelle d'entreprise. Le confucéen ignorait cette restriction et ce refoulement particuliers de la vie des pulsions naturelles¹⁰, tels qu'ils découlent d'une rationalisation éthique rigoureusement volontaire et qu'ils sont inculqués au puritain. La répression d'une libre expression des pulsions naturelles avait chez le confucéen un autre caractère : l'autocontrôle vigilant visait à conserver la dignité des gestes extérieurs et des manières, à conserver la « face » ; il était de nature esthétique et donc essentiellement négatif : la « contenance » considérée en elle-même, sans contenu particulier, tel était le but recherché et valorisé. L'autocontrôle tout aussi vigilant du puritain visait quelque chose de positif – une action nettement qualifiée –, et qui en outre se situait sur un plan intérieur : la maîtrise systématique de sa propre nature intérieure, considérée comme corrompue par le péché, et dont le piétiste conséquent établissait une sorte d'inventaire comptable, tel qu'un épigone comme Benjamin Franklin le faisait encore quotidiennement. En effet le dieu transcendant et omniscient portait ses regards au cœur des dispositions (*Habitus*) intérieures, tandis que le monde, auquel le confucéen s'adapte, ne s'intéresse qu'à l'élégance du geste. La méfiance universelle qui ne favorisait ni le crédit ni les affaires en général et que le gentleman confucéen, préoccupé

uniquement de « contenance » extérieure, nourrissait à l'égard des autres et qu'il supposait exister à son encontre, s'opposait à la confiance que le puritain éprouvait, y compris sur le plan économique, à l'égard du légalisme tenu pour inconditionnel et inébranlable, parce que conditionné par la religion, de son coreligionnaire. C'est grâce à cette confiance que le pessimisme, profondément réaliste et irrespectueux de tout, qui animait le puritain face à la corruption de la création, du monde comme des hommes, y compris et justement face à ceux qui occupaient les plus hautes places, ne devint pas un obstacle au crédit, indispensable à l'activité capitaliste ; cette confiance le conduisit au contraire à évaluer prosaïquement les capacités objectives (externes et internes) du partenaire, en comptant sur la permanence de dispositions indispensables pour une conduite réaliste des affaires et conformes au principe : « l'honnêteté est la meilleure des politiques ». La parole du confucéen relevait du geste, beau et courtois : elle était une fin en soi ; la parole du puritain relevait de la communication d'affaires, objective, brève et complètement fiable. L'esprit d'économie du confucéen, strictement canalisé du reste chez le gentleman par les convenances sociales et combattu par cette école philosophique là où il devenait excessif, comme dans le cas de l'humilité mystique de Lao Tseu et de maint taoïste, devenait, dans la petite-bourgeoisie chinoise, une sorte de thésaurisation sou par sou dans un bas de laine. Ceci pour assurer les rites mortuaires et garantir la bonne renommée ; mais aussi pour l'honneur et la joie de la possession en elle-même, comme toujours dans l'attitude à l'égard de la richesse, quand celle-ci n'a pas encore été transformée par l'ascèse. Le puritain en revanche, tout comme le moine, ressentait la possession en tant que telle comme une tentation. Ses gains étaient une conséquence secondaire et un symptôme de la réussite de son ascèse, tout comme pour l'ascèse monastique. Nous n'avons pas d'autre choix, disait John Wesley – avec, nous l'avons vu, cette référence explicite au paradoxe apparent du refus du monde associé à la virtuosité dans la recherche du gain, que l'on a observé depuis toujours dans les différentes branches puritaines – que de conseiller aux hommes d'être pieux, « c'est-à-dire » – conséquence inévitable – « de s'enrichir », même si le caractère dangereux de la richesse pour l'individu pieux, comme pour les monastères, était évident.

- 18 Pour le confucéen la richesse était, comme l'enseigne expressément une formule transmise par le fondateur, le moyen le plus important de vivre vertueusement, c'est-à-dire dignement, et de pouvoir se consacrer ainsi à son auto-perfectionnement. À la question portant sur le moyen d'améliorer les hommes, la réponse était donc : « enrichissez-les ». C'était en effet la condition pour vivre « conformément à son rang ». Pour le puritain les gains étaient la conséquence involontaire, mais aussi le symptôme important, de sa propre vertu ; en revanche, la dépense de la richesse au profit d'une consommation personnelle relevait de l'abandon légèrement idolâtre au monde. L'acquisition de richesses en soi n'aurait pas été dédaignée par Confucius, mais elle semblait douteuse et pouvait troubler le bel équilibre de l'âme ; toute véritable activité économique professionnalisée était considérée comme de la spécialisation étriquée. Or pour le confucéen la valeur du spécialiste évaluée en termes d'utilité sociale ne permettait pas de l'élever vraiment en dignité. Car – c'est le point décisif – l'« homme distingué » (*gentleman*) n'était « pas un instrument » : dans son auto-perfectionnement à l'intérieur du monde il était à lui-même son but ultime et non un moyen pour la réalisation de quelconques buts pratiques. Fondamentalement l'éthique confucéenne refusait la spécialisation professionnelle, la bureaucratie moderne, la formation spécialisée, mais surtout la formation économique en vue du profit. Le puritanisme, à l'inverse, opposait à ce type de maxime « idolâtre » le devoir de se saisir des finalités

pratiques propres au monde et à la vie professionnelle pour se confirmer. Le confucéen était l'homme de la culture littéraire et, plus précisément encore, de la culture livresque ; c'était un homme de l'écriture dans son expression la plus haute, étranger aussi bien à la valorisation et à l'élaboration du discours et de la conversation, comme c'était le cas chez les Grecs, qu'à l'énergie de l'action rationnelle, que ce fût dans la guerre ou dans l'activité économique. La culture philosophico-littéraire, qui constituait le plus beau fleuron du confucéen, était rejetée par la majorité des branches puritaines (à des degrés différents selon les cas), qui y voyaient un gaspillage futile de temps et un danger pour la religion : seule comptait la Bible – qui avait un peu le statut d'un code civil et d'un manuel de gestion. Elles avaient en horreur et redoutaient la scolastique et la dialectique, Aristote et tout ce qui venait de lui : un homme comme Spener¹¹ préférait la philosophie cartésienne fondée sur la rationalité mathématique. Les cercles puritains, et en Allemagne les piétistes en particulier, ont été les premiers à cultiver méthodiquement, comme buts de l'éducation, des connaissances positives utiles, débouchant avant tout sur une orientation dans les sciences de la nature et en géographie, une pensée réaliste et claire et une compétence spécialisée. Ceci pour deux raisons : d'une part c'était la seule voie pour connaître la gloire de Dieu et sa providence dans sa création, d'autre part c'était le moyen, par le métier (*Beruf*), de maîtriser rationnellement le monde et d'honorer Dieu. Le confucianisme et le puritanisme étaient tous deux également éloignés de l'hellénisme et de la haute Renaissance ; simplement, chacun l'était dans un sens différent.

- 19 L'entrepreneur capitaliste moderne devait nécessairement posséder certaines qualités « éthiques » : une concentration radicale sur des objectifs voulus par Dieu, un rationalisme pratique systématique propre à l'éthique ascétique, une conception méthodique et objective de la gestion d'entreprise, une aversion pour le capitalisme illégal, politique, colonial, prédateur, monopolistique, en quête des faveurs princières ou humaines ; à l'opposé de tout cela, un légalisme strict et sobre et une énergie rationnellement maîtrisée dans une activité quotidienne, une évaluation rationaliste des meilleurs moyens techniques, de la cohérence et de l'opportunité pratiques ; on est aux antipodes de l'attitude traditionnelle de l'artisan ancien qui trouvait son bonheur dans le savoir-faire transmis et la beauté du produit. Si l'on ajoute à ces qualités la disponibilité particulière au travail chez le travailleur pieux, on obtient cet utilitarisme rigoureux, systématisé à partir d'un point de vue religieux et qui – ce qui est propre à tout ascétisme rationalisé – vit « dans » le monde, tout en ne vivant pas « du » monde ; or c'est cet utilitarisme qui a contribué à forger ces capacités rationnelles supérieures et par là cet « esprit » de l'humanité professionnalisée (*Berufsmenschentum*) qui sont finalement restées inaccessibles au confucianisme ; la conduite de la vie y était certes adaptée au monde, rationnelle, mais d'un point de vue extérieur, et non pas, comme dans le protestantisme, à partir de l'intérieur. L'opposition entre confucianisme et puritanisme est à même de nous faire comprendre que la simple sobriété et l'esprit d'épargne, combinés avec la « soif du gain » et l'estime pour la richesse étaient encore loin de représenter ou de faire naître l'« esprit capitaliste » au sens du professionnalisme économique spécifiquement moderne. Le confucéen typique dépensait ses économies et celles de sa famille pour acquérir une culture de lettré, pour se former en vue des examens et acquérir ainsi la base d'une position sociale d'excellence. Le puritain typique gagnait beaucoup d'argent, en dépensait peu et, poussé par sa tendance ascétique à épargner, réinvestissait ses gains sous forme de capital dans des entreprises capitalistes rationnelles. Le « rationalisme » – c'est pour nous la deuxième leçon – inspirait ces deux éthiques. Mais seule l'éthique rationnelle du puritanisme, orientée vers un *au-delà* du

monde, a mis en œuvre le rationalisme économique *intramondain* jusque dans ses dernières conséquences, précisément *parce que* rien ne lui était plus étranger, précisément *parce que* le travail dans ce monde ne faisait pour elle qu'exprimer la poursuite d'un but transcendant. Le monde lui était échu en partage, conformément à la promesse, parce que cette éthique n'avait « recherché que son Dieu et sa justice ». C'est là en effet que se situe la différence fondamentale entre ces deux types de « rationalisme ». Le rationalisme confucéen signifiait une adaptation rationnelle au monde. Le rationalisme puritain : une *domination* rationnelle du monde. Le puritain et le confucéen étaient tous deux « sobres ». Mais la « sobriété » rationnelle du puritain était appuyée sur un pathos puissant qui faisait totalement défaut au confucéen, le même pathos qui animait les moines d'Occident. Chez ceux-ci en effet le refus du monde propre à l'ascèse occidentale était indissolublement lié au désir de dominer le monde, comme les deux faces d'une même pièce, parce que les exigences que posait cette ascèse au nom d'un dieu transcendant s'adressaient au moine et, sous une forme modifiée et atténuée, au monde. Rien en revanche ne contrariait davantage l'idéal d'excellence confucéen que l'idée de « profession » (*Beruf*). L'homme « princier » représentait une valeur esthétique : il ne pouvait donc être l'« instrument » d'un dieu. Alors que le véritable chrétien, l'ascète proprement dit – en dehors ou dans ce monde – ne voulait être rien d'autre que cela précisément ; c'était en effet la seule manière pour lui de chercher sa dignité. Et c'est parce qu'il voulait être cela qu'il pouvait servir d'instrument à une révolution et à une domination rationnelles du monde.

- 20 Le Chinois serait, selon toute probabilité, aussi capable que le Japonais, peut-être même davantage, de *s'approprier* le capitalisme, qui est parvenu à un plein développement sur le plan technique et économique dans l'aire culturelle moderne. Il ne peut être question, bien sûr, d'imaginer que le Chinois ne serait pas « doué » de naissance pour satisfaire aux exigences de ce capitalisme. Mais, en dépit de l'existence des circonstances les plus variées, qui, si on les compare à celles réalisées en Occident, constituent extérieurement des éléments favorables à la naissance du capitalisme, celui-ci précisément n'a pas été créé en Chine davantage que dans l'Antiquité de l'Occident ou de l'Orient, ou qu'en Inde ou dans la sphère de l'Islam, même si dans ces différentes aires des circonstances autres, mais pourtant favorables, ont pu sembler faciliter son apparition. Parmi les circonstances qui ont pu ou qui ont dû nécessairement entraver cette apparition, beaucoup ont existé également en Occident et précisément à l'époque où le capitalisme moderne prenait définitivement forme ; ainsi, par exemple, les caractéristiques patrimoniales des groupes dominants et de la bureaucratie, ou l'incohérence et le manque de développement de l'économie monétaire qui était beaucoup plus étendue dans l'Égypte ptolémaïque que dans l'Europe des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. Parmi les éléments que nous avons l'habitude de considérer comme des obstacles au développement capitaliste en Occident, la Chine depuis des siècles ne connaissait pas les liens féodaux et seigneuriaux (ni partiellement les liens corporatifs) ; elle n'a pas connu non plus, apparemment, une partie importante des monopoles de toutes sortes, typiques de l'Occident, qui firent obstacle à la circulation des marchandises. En revanche, elle a bien connu, elle aussi, les situations politiques qui ont donné naissance partout, depuis l'époque de l'ancienne Babylone et de l'Antiquité, à un capitalisme politiquement conditionné, que l'on retrouve aussi bien à l'époque moderne que dans toutes les époques du passé, à savoir la guerre et la préparation de la guerre. On aurait pu croire que la disparition ultérieure, en Chine, de cette orientation essentiellement politique de l'accumulation de richesses et de la valorisation du capital aurait créé des conditions plus favorables au capitalisme spécifiquement moderne, lequel

est orienté autour du libre-échange – à la manière par exemple de l'Amérique du Nord de l'époque récente, où l'absence presque complète d'organisation guerrière a laissé la plus grande place à un développement pleinement capitaliste. L'état de paix de l'Empire universel explique au moins *indirectement* l'absence d'un capitalisme politique, tel qu'on le trouve aussi bien dans l'Antiquité occidentale (jusqu'à l'époque impériale) qu'en Orient et au Moyen Âge ; mais il n'explique pas l'absence en Chine du capitalisme uniquement orienté par l'économie. Il sera difficile de ne pas admettre que les caractéristiques fondamentales de la « mentalité » (*Gesinnung*), en l'occurrence de la prise de position pratique à l'égard du monde, ont contribué fortement, par leurs effets propres, à freiner le capitalisme, même si de leur côté le développement de ces caractéristiques a été certainement conditionné par des facteurs politiques et économiques.

NOTES

*. Il s'agit du chapitre de conclusion (« VIII. Résultat ») de l'étude intitulée *Konfuzianismus und Taoismus* (NdT).

1. Souligné dans la 2^e édition. Voir dans la « Présentation » de ces traductions la signification des membres de phrases mis entre crochets pour l'histoire des variantes. Les notes seront numérotées en suivi : celles qui ne sont pas de Weber sont suivies de la mention (NdT).

2. Sinologue allemand (1855-1908) (NdT).

3. Qui conjure le mal (NdT).

4. *Gesinnung* est traduit par « conviction », « disposition d'esprit », « esprit » ou « mentalité » (NdT).

5. Cf. là-dessus, outre tout ce qui a été indiqué, J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese*, New York, Macmillan, 1910, p. 130.

6. Publié dans l'édition de Chavannes, vol. 3, chap. xxx.

7. Référence à l'Évangile selon saint Jean, ix, 4 (NdT).

8. Sur l'« association de crédit » qui en constituait une prémisse, cf. *supra* [chap. iv de l'étude « Confucianisme et taoïsme » (NdT)].

9. [L'état arriéré de l'exploitation minière (cause des catastrophes monétaires), la non-utilisation du charbon dans la fabrication de l'acier (malgré la prétendue connaissance de la cokéfaction), la limitation croissante de la navigation à une navigation intérieure, dans les formes et sur les voies traditionnelles : cet état de fait ne peut être imputé à un manque de compétence technique ou d'esprit inventif, attestés à l'évidence par les inventions chinoises. La faute incombe à la divination sous toutes ses formes et aux intérêts casuels, qui sont les produits de la magie et de la forme étatique.]

10. Cf. sur ce point de très bonnes observations dans les écrits de Ludwig Klages.

11. Théologien protestant alsacien, un des fondateurs du piétisme luthérien en Allemagne ; cf. nombreuses occurrences in *L'éthique protestante* (NdT).